

# Migraciones encadenadas y mareas neoliberales: Etnografía crítica de la migración kichwa a través del Atlántico

**Liliana Suárez Navaz**

Universidad Autónoma Madrid

[liliana.suarez@uam.es](mailto:liliana.suarez@uam.es)

**Resumen:** El impacto de las políticas neoliberales en la movilidad humana ha sido planetario. Y profundamente destabilizador. Aquí quiero centrarme en las migraciones a través del espacio Atlántico, y en el modo en que el neoliberalismo ha afectado nuestras concepciones de identidad colectiva y nuestros horizontes de soberanía. Lo haremos a través de la mirada etnográfica, con un trabajo de investigación de largo recorrido que iniciamos en el año 2000 y que nos llevó a acompañar los procesos de migrantes indígenas ecuatorianos en España así como, después del impacto de la crisis, a través de las dolorosas decisiones sobre el retorno o la permanencia en Europa. A través de esta etnografía podemos entender mejor a) cómo la movilidad humana en tiempos neoliberales es intermitente y flexible, configurando lo que denominamos “migraciones encadenadas”; b) cómo el régimen de incorporación neoliberal abre y cierra esclusas generando ciudadanías flexibles a la par que superfluas; c) cómo la creatividad y agencia humanas se muestran rebeldes, no obstante estos impactos, creando nuevas cartografías alternativas de vecindad a través de sus prácticas, y, finalmente, d) el modo en que estructuras poscoloniales y desigualdades se reproducen en el espacio global a través de un cierto multiculturalismo simbólico compatible con el racismo y la violencia cotidiana de la vulneración de derechos humanos fundamentales.

**Palabras clave:** Migración, Transnacionalismo, Kichwa, Jatun Pamba, Ecuador, España.

**Abstract:** The impact of neoliberal policies on human mobility has been planetary. And profoundly destabilizing. Here I want to focus on migration across the Atlantic space, and how neoliberalism has affected our conceptions of collective identity and our sovereignty horizons. We will do it through the ethnographic gaze, with a long term research that began in 2000 and that led us to accompany the processes of indigenous Ecuadorian migrants in Spain and, after the impact of the crisis, through painful decisions about the return or permanence in Europe. Through this ethnography we can understand better a) how human mobility in neoliberal times is intermittent and flexible, forming what we call “chained migrations”, b) how the neoliberal incorporation regime opens and closes locks generating flexible and at the same time superfluous citizenships, c) how creativity and human agency are shown rebels, however these impacts, creating new alternatives maps of neighborhood through their practices, and finally d) how postcolonial structures and inequalities are reproduced in the global space through a certain symbolic multiculturalism compatible with racism and daily violence of the violation of fundamental human rights.

**Keywords:** Migration, Transnationalism, Kichwa, Jatun Pamba, Ecuador, Spain.

## 1. Refronterizaciones de los espacios migratorios españoles y mareas neoliberales<sup>1</sup>

En la Encuesta de Población Activa de 2011, España había llegado a tener el segundo porcentaje más alto de población extranjera de todos los países europeos, solo después de Alemania<sup>2</sup>. Lo sorprendente del caso español ha sido la rapidez del proceso: en poco menos de 25 años, millones de personas de África, Latinoamérica y Asia habían deseado y conseguido establecerse en el país. Tanto, que las Naciones Unidas distinguieron el proceso inmigratorio en España como el más acelerado del mundo en los últimos años (United Nations, 2009). Lo que le distingue de otros procesos migratorios es, sin embargo, su corta vida y la forma dramática en que España proviene y vuelve a ser un país emigrante, con un paréntesis de intensa inmigración.

Por otra parte, los ecuatorianos con los que he trabajado estos últimos años han sufrido similares procesos de inmigración y emigraciones en su historia. Como en España, la modernización se construyó a través del desplazamiento de millones de campesinos a las urbes, y de millones de trabajadores a los países más desarrollados. En ambos casos, lo que se prometía en la retórica modernizadora como fases de un gradual proceso de desarrollo se ha mostrado como falso: en estos tiempos de cambios apresurados y crisis manufacturadas en el sistema financiero, el paisaje de la movilidad humana no está dictado por sencillas dicotomías entre los países desarrollados y los no desarrollados.

El impacto económico de las políticas neoliberales y la gran crisis económica en el sur de Europa es el ejemplo perfecto de esta etapa esquizofrénica que las mareas neoliberales imprimen a nuestros espacios migratorios. Tras años de inmenso esfuerzo por superar las restricciones a la inmigración en España, una vez asentados, si bien frágilmente, parte de la población ecuatoriana se plantea retornar aunque la situación en Ecuador y en su lugar de origen no sea idónea. Los desahucios, las hipotecas, el paro y la falta de políticas públicas han hecho muy difícil su permanencia. Paralelamente los propios españoles, especialmente los jóvenes, se ven incapaces también de construir un proyecto sostenible. Como una ironía del destino, hoy varios países latinoamericanos son los que importan mano de obra española. Estas idas y vueltas, esta trama densa de deseos, proyectos vitales y los intereses económicos abren ante nuestros ojos un apasionante diario de viajes entrecruzados en el Atlántico.

Estos años han sido los de los sueños de la lechera, unos sueños que exigieron a los españoles olvidar su pasado emigrante y reposicionarse en el mapa global como país desarrollado. Una vez España firma la adhesión en la CEE (luego UE), el proyecto europeo exigió además el refuerzo de las “fronteras externas” con mecanismos jurídicos y policiales, creando lo que se ha denominado la “Europa fortaleza”. Fui testigo de esta primera etapa en el sur de España, con mi trabajo de campo etnográfico entre andaluces, marroquíes y senegaleses en la primera mitad de los años noventa. La “refronterización del Mediterráneo” que analicé en mi etnografía se refería no solo a las políticas migratorias y leyes de extranjería que criminalizaron e hicieron muy difícil la inmigración en España desde entonces. La refronterización provocó también un rotundo reposicionamiento de los andaluces y España respecto a África: como la lechera, aquel cántaro de europeidad parecía entonces el bálsamo para superar siglos de “decadencia crónica” y eliminar por fin la idea europea de que África comenzaba en los Pirineos (Suárez Navaz, 2004). La ansiedad

<sup>1</sup> Agradezco aquí a las y los ecuatorianas/os con los que vengo trabajando desde que yo misma volví a España a comienzos de este nuevo siglo. Dedico de forma especial este trabajo a Blanca Taciguano cuya valentía y amistad siguen inspirándome siempre.

<sup>2</sup> En el Padrón de Habitantes del 1 de enero de 2011, que registra todos los residentes en territorio español independientemente de su situación administrativa, figuran inscritas 47 021 031 personas, de las que el 12,2 % son de nacionalidad extranjera.

europea respecto a la mezcla siempre imaginó España como territorio no puramente “blanco”, dada su genealogía medieval de convivencia con comunidades musulmanas y judías. El debate español entre Américo Castro y Sánchez Albornoz así lo atestigua. Por tanto, la refrontalización del Mediterráneo exigió la contundente reactivación de imaginarios culturalistas y racistas sobre los africanos musulmanes que llegaban entonces y con los que estaba yo en esos días conviviendo. España se convirtió en una sociedad estratificada etnoracialmente, con invisibles fronteras entre nacionales e inmigrantes en barrios, viviendas, escuelas o lugares de trabajo. Marcadores raciales, de clase, étnicos y de manera muy especial, los religiosos, se arraigaban en los imaginarios de la conquista y de la reconquista en el Mediterráneo medieval, complementados por y reinscritos en discursos contemporáneos vinculados al racismo colonial y al fundamentalismo cultural (Stolke, 1995).

A partir del siglo XXI los inmigrantes latinoamericanos se convierten en los protagonistas del proceso de lo que he denominado la “refrontalización del Atlántico” (Suárez Navaz, 2014). La rapidez y contundencia del asentamiento de la población de América Latina en España no tiene precedentes en ningún otro país europeo. Ya a finales de 2003, la población latinoamericana en España representaba un 31,2 % de toda la inmigración regularizada (y casi un 40 % si incluimos la población no documentada, según los datos del Instituto Nacional de Estadística, INE). Aunque las crisis, corralitos y tragedias económico-políticas se cuentan entre las razones de la emigración masiva de países como Ecuador, Colombia, Bolivia, etc., la enorme presencia de latinoamericanos es también en parte consecuencia de las políticas del Estado español. El análisis de las campañas de regularización y de los programas anuales de contratación en origen, son datos que muestran la preferencia del gobierno español de latinoamericanos en relación a los africanos (Gil, 2006). Y el derecho de nacionalidad refuerza esta distinción, pues latinoamericanos y otros colectivos con “especial” vinculación con España (sefarditas entre otros) pueden iniciar su trámite de nacionalización con dos años de residencia estable, frente a los diez que necesitan otros inmigrantes, como los marroquíes que teniendo también una relación especial con el país se sienten agraviados. Los datos son evidentes: las tasas de nacionalización de los latinoamericanos han crecido exponencialmente desde hace diez años con una tasa anual de 13 954 en 2003 a 180 554 en 2013, y con casi un 80 % de las concesiones de todos los extranjeros<sup>3</sup>. Muchos disfrutaban de doble nacionalidad, en una tendencia que se ha confirmado empíricamente como estructural no solo en España sino a nivel internacional. En este sentido, el espacio migratorio poscolonial, además de servir a los evidentes intereses del empresariado transnacional de origen español, ha sido apropiado estratégicamente por los ciudadanos latinoamericanos que más duramente habían sido impactados por la “década perdida” y por las medidas de ajuste estructural que el sistema capitalista global les había impuesto desde la década de los ochenta.

Pero no nos engañemos. El régimen migratorio y el manejo de las fronteras españolas y europeas han producido un “conglomerado de alteridad” basado en la extranjería y la inmigración, que homogeneiza procesos y trayectorias migratorias muy diversas bajo el estigma de la pobreza y la exclusión. Los inmigrantes “no comunitarios” se sitúan en los estratos más vulnerables, con crónica inestabilidad jurídica y la estigmatización racista como “no europeos”. Como Aníbal Quijano y otros autores del giro decolonial han mostrado, la colonialidad del poder se reproduce como mecanismo de estratificación en la era neoliberal (Quijano, 1999; Grosfoguel *et al.*, 2005). Es importante entender que, aunque la movilidad poblacional a través del Atlántico data del siglo XV, esta nueva inmigración de latinoamericanos en España cambia la dirección y la composición de clase y etnoracial de la población que históricamente ha circulado en este espacio colonial establecido en el siglo XV. Hasta muy recientemente, solo las élites nacionales

<sup>3</sup> De 2003 a 2013 se han nacionalizado casi 800 000 personas de América Central y del Sur (no incluye México, pero su inmigración y por tanto su tasa de nacionalización es mínima. Concesiones de nacionalidad española por residencia, Observatorio Permanente de la Inmigración, 2014).

latinoamericanas utilizaban la movilidad transoceánica en sus estrategias personales y familiares de distinción e inversión estratégica. Las nuevas migraciones las lideran grupos que nunca se habían trasladado a Europa: clases populares y campesinas, poblaciones indígenas o afrolatinoamericanas, entre otros. Latinoamérica, en toda su variedad etnoracial, nacional, regional y socioeconómica accede a través de estos canales de inmigración económica no cualificada a Europa, asentándose inicialmente en España<sup>4</sup>.

A continuación quiero presentar un estudio de caso etnográfico de transmigrantes kichwas con quienes he venido trabajando desde 2002, y a quienes he acompañado en Ecuador y España durante los últimos años. Son personas originarias de la parroquia de Calderón (Pichincha, Ecuador), que fueron pioneros en la inmigración ecuatoriana en Madrid. Me centraré en el modo en que sus experiencias en territorio europeo incorporan y redefinen su memoria histórica sobre las fronteras comunitarias, socioespaciales, nacionales, y etnoraciales, y cómo estas son reproducidas en el espacio migratorio transnacional. Destacaré un fenómeno poco estudiado hasta ahora por razones epistemológicas en las que no puedo detenerme aquí: las “migraciones encadenadas” o superposición de procesos migratorios de distinta índole y condición en un mismo territorio. Quiero mostrar su complejidad y los elementos de aparente contradicción con el caso de la comuna indígena de Jatun Pamba, donde a la ausencia de muchos emigrantes que tratan de establecerse en España se suma la presencia de nuevos inmigrantes afroecuatorianos que se sitúan en los márgenes de la comunidad. A partir de este estudio de caso etnográfico podemos plantearnos preguntas sobre las migraciones encadenadas y las mareas neoliberales con el caso de los nuevos emigrantes españoles en Ecuador y otras partes del mundo, reflexionando sobre las transformaciones de la ciudadanía en esta fase transnacional de la movilidad humana.

## 2. Exploración etnohistórica: fronteras e identidades “bisagras” de resistencia

Cuando en España se realizan estudios sobre las poblaciones migrantes, a menudo se comete el error de borrar su historia. El antropólogo Eric Wolf demostró en su obra magistral *Europa y la gente sin historia* cómo desde el siglo XIX las ciencias sociales y las humanidades han colaborado sutil o abiertamente con la empresa colonial construyendo un “otro” atrapado en una diferencia cultural esencializada en vez de sujetos históricos que han sido parte de una “humanidad [como parte] de procesos múltiples interconectados” (2005: 15). Privar de su historia a los colectivos migrantes es pues algo más que una decisión metodológica: privarles de su historia les reduce colonialmente a su experiencia con inmigrantes en España. Es por ello que mi primer esfuerzo con los ecuatorianos con los que trabajé en Madrid fue rastrear su historia en documentos manuscritos archivados en parroquias y oficinas municipales en Ecuador, investigaciones históricas en Ecuador, manuscritos e informes en Estados Unidos (especialmente para rastrear el impacto de la congregación evangelista) y, por supuesto, las autobiografías que poco a poco recopilé en mi trabajo etnográfico multisituado en Calderón, Pichincha y Madrid<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Aunque no hay estudios sistemáticos sobre la extracción de clase de los latinoamericanos en España y Europa, algunos indicios claves como el nivel educativo nos indican que su composición es muy heterogénea y varía según las nacionalidades de origen. Así, aunque su ocupación en España se inscriba mayoritariamente en el estrato socioeconómico más bajo, encontramos presencia de las clases populares de clase media-baja, así como también de clase media, y media-alta. Estos últimos, sobrecualificados para los trabajos en los que se demanda mano de obra, han luchado y luchan denodadamente para salir de los nichos económicos en los que la inmigración estaba prevista.

<sup>5</sup> Nuestro trabajo de campo se ha centrado desde 2001 en España y desde 2003 en Ecuador hasta el presente, con migrantes y familias de la parroquia de Calderón (Pichincha) y en concreto en la comuna a la que me he referido en mis publicaciones desde 2003 con el pseudónimo de su nombre en kichwa, Jatun Pamba.

En esta sección mostraré el modo en que su identidad está marcada por una cartografía identitaria de raíces coloniales que se refuerza en el contexto de modernización ecuatoriana, donde su condición étnica se invisibiliza en pos de la retórica de progreso nacional, como en el resto de América Latina. En la comunidad debemos detenernos en la retórica modernizadora protestante que construía a los indígenas como precivilizados a la par que agentes de transformación de su entorno, a través de la educación. Y son estos estudiantes, nuestros futuros informantes en España y Ecuador, quienes serán líderes comunales con nueva movilidad socioespacial y con una identidad “bisagra” que está en la base de sus *habitus* transfronterizos.

Se trata de una comuna tradicionalmente habitada por indígenas que está situada al noroeste de Quito, a unos 2600 metros de altitud. Perteneció administrativamente a la parroquia de Calderón, su representación política es el cabildo, agrupa a 17 barrios, cuya población está dispersa en varios países hoy en día. Desde 2003 recopilamos unas 150 entrevistas, historias de vida y grupos de discusión, tanto en Madrid como en Calderón, que nos han ayudado a reconstruir la historia y las experiencias de los migrantes y sus familias. En España además realizamos trabajo etnográfico de seguimiento de las asociaciones de inmigrantes ecuatorianas, que comenzó en 2002, centrándonos no solo en las diversas alianzas entre las asociaciones y su trabajo con la sociedad civil y las autoridades españolas, sino también de manera más específica con aquellas iniciativas organizativas que surgen a partir del común origen en la comuna de Jatun Pamba y las vecinas comunidades indígenas de Calderón. En este contexto, y a través de un proyecto de investigación participativa con estas asociaciones, se realizó una encuesta a 115 personas en 2009 en Alcobendas (Madrid) que sistematizaba varios aspectos claves de su vivir transnacional.

A través de este trabajo de campo, además de trabajos históricos sobre la zona, ilustraremos en esta sección el proceso de incorporación temprana de las comunidades indígenas de Calderón en el sistema capitalista de producción, y el modo en que la articulación entre las estructuras de dominación colonial y nacional han generado a su vez una reafirmación de la identidad comunitaria que continúa siendo crucial en la migración internacional.

En la historia escrita por José Alberto Simbaña *Comunidades indígenas de Calderón* Ñuchanchic Ñan (1995), basada en la información de los mayores y más sabios de las comunidades indígenas de Calderón, así como en las historias orales recogidas entre mis informantes, hay una narrativa de origen consistente que refiere a un pasado indígena común preincaico, el del pueblo kitu kara, conquistado primero por los incas y luego por los españoles. Las narrativas enfatizan la alienación de su territorio a través del sistema de haciendas:

“Así es como se formaron las grandes haciendas de la zona, esto es, a costilla de las comunidades indígenas. De esta manera aparecen en *Santa Anita, Oyacoto, Collas y Zábala*, las propiedades de la familia de Alfonso Becerra; de igual modo la hacienda de “El Carmen”, de los Pazmiño, y la hacienda de los Cabrera. Al perder estas tierras, los indígenas tuvieron que quedarse dentro de las haciendas en calidad de *huasipungueros* o *gañanes*, a servicio de los patrones. A cambio de un pedazo de tierra, tenían que trabajar duro para los patrones durante toda la semana” (Simbaña, 1995: 189).

La formación de la parroquia de Calderón en 1897 provocó un fuerte levantamiento de las comunidades indígenas que, a pesar del encarcelamiento de sus dirigentes, duró hasta 1917 y siguió hasta mediados de los setenta, según nos relata Simbaña. Las comunidades indígenas de Calderón fueron marginadas por el nuevo centro parroquial y por las élites mestizas que tomaron el control y monopolizaron los nuevos recursos del Estado. La Ley de Organización y Régimen de las Comunas de 1937 estableció las nuevas comunas que, como Jatun Pamba, adquirieron una cierta gestión de sus bienes colectivos: “Entre otras, la asignación de tierras y aguas, el calendario y la rotación de cultivos, la distribución de cargos y la organización de faenas



colectivas: y la interacción con otras instituciones externas, desde comunidades vecinas hasta el mismo Estado en el que se insertan” (Bretón, 1997: 74). En su revisión de la literatura sobre el impacto de la Ley de Comunas, Álvarez establece que aunque “en ningún caso parece que la medida impuesta por el gobierno nacional tuviera como intención el reconocimiento de la territorialidad a las entidades étnicas”, algunas comunas cristalizan como entidades “sociopolíticas de carácter estable, identificadas por su asociación al territorio [...] del cual se forma parte a través de relaciones sociales fundamentalmente de parentesco que integra a sus miembros mediante canales de cooperación y ayudas mutuas. A la organización de las actividades económicas se le añade su **carácter de instancia política reguladora [...] de la adscripción** de sus miembros” (Álvarez, 2002: 11, énfasis mío). Para territorios indígenas como Jatun Pamba, el reconocimiento como comuna creó una instancia de resistencia y de redefinición identitaria que todavía hoy por hoy es relevante en las narrativas de los migrantes originarios de la comuna, tanto en Ecuador como en España.

La nueva legislación se enmarca en el proceso de modernización liberal, cuyo objetivo era frenar la actividad política a la vez que incorporar a las comunidades indígenas a un nuevo sistema de gestión política y económica controlado por las élites mestizas. Este proceso se afianza en la década de los cuarenta con el abandono por parte de los antiguos hacendados de tierras poco productivas y la expansión de la propiedad privada. Los indígenas de Calderón ponen en marcha múltiples estrategias familiares de inversión en el territorio, con la ilusión por crear un espacio de autonomía económica y territorial. No se trata solo de una estrategia económica, sino que se produce en un contexto cultural en el que, como afirma Simbaña (1995), predomina una fuerte vinculación emocional con el territorio y con el trabajo de cultivo agrícola. Los comuneros me relataron el modo en que sus padres se endeudaron para conseguir un trozo de tierra que les vendía el patrón, a menudo con engaños que dificultaron la demostración de la propiedad de la tierra (B.C. entrevista verano 2005). Si bien el trabajo agrícola alimentaba los rituales y la organización comunitaria y familiar basada en la cultura kichwa de reciprocidad, en ningún momento los comuneros adquieren la autonomía económica deseada. La nueva posición estructural de estas comunas indígenas, dominadas políticamente por los mestizos en la parroquia de Calderón y con pocas posibilidades de reproducción económica a nivel comunitario, producen nuevas estrategias de movilidad que funcionan como complemento estratégico al sistema de producción campesina minifundista.

Frente a otros procesos de proletarianización de los campesinos indígenas descritos en la literatura (Carrasco y Lentz, 1985; Lentz, 1988), en Calderón la situación está definida por la proximidad al centro urbano de Quito. Aunque lo urbano siempre se ha imaginado como la antítesis de lo indígena, hay testimonios históricos y antropológicos que reflejan el tránsito de los indígenas de Calderón entre estos espacios desde el siglo XIX, como ha mostrado Pérez: “Jatun Pamba y Calderón eran pueblos indígenas con mucho contacto con la ciudad [en 1889]. La población indígena era entonces una presencia viva en Quito. A pesar de ello, el indio era ignorado y hasta despreciado por la sociedad” (1995: 146). De forma similar, el estudio de Kingman Garcés sobre la historia de Quito nos desvela que “hace falta un estudio más detenido que permita ubicar los asentamientos indígenas en la zona de Quito y los cambios que se produjeron a lo largo del siglo XIX y XX, así como las querellas mantenidas por los indios en defensa de su territorio” (2006: 136). Su estudio recoge la presencia de los indios en la ciudad y el hecho de que, pese a su presencia, “los indios eran vistos como rurales... [porque] la percepción de lo urbano dependía principalmente de la reproducción de unas relaciones sociales de origen colonial. Desde el mismo momento de la Conquista, los indios de Quito fueron calificados como... poco civilizados” (2006: 145).

En los años cuarenta, el modelo civilizador de las élites nacionales e internacionales que despreciaba y minusvaloraba sistemáticamente la condición indígena está en su auge. En Jatun

Pamba se instala una comunidad menonita, la Misión Brethren, que compra una hacienda abandonada en 1946, para establecerse entre las poblaciones kichwas. Los escritos de los misioneros nos dan otra de las claves de la evolución de la comuna. Según relata el misionero Benton Rhoades en el documento *Brethren Mission in Ecuador*<sup>6</sup>, escogen Jatun Pamba por tres razones: primero, no había habido ninguna misión anterior, y por tanto “para los diez mil indios Quechua [sic] hablantes que la habitaban el evangelio era nuevo”; segundo, la sequía y erosión habían alejado a los terratenientes “que se lo habían vendido a las familias indias, quienes se agarraban a ellas con desesperación, pues era su única esperanza de seguridad”, y tercero, por la falta de escuelas e interés en la educación de los “indios de Calderón”, quienes “a pesar de vivir a doce o quince millas de Quito [...] son negados cualquier tipo de servicio social o médico, debido a su bajo status a los ojos del hombre blanco, que no le considera [al indio] totalmente como un ser humano” (Rhoades, n.d.: 22).

La intervención de los “evangelistas de Brethren”, como se les conoce en la comuna, fue fundamental para apuntalar un espacio de resistencia colectiva basado en el sentimiento de marginación al que Jatun Pamba había sido sometida. El primer y más importante recurso fue la educación. En 1949 la primera escuela abre sus puertas en la comuna y se matriculan seis niños el primer año, y poco a poco crece hasta transformar radicalmente el horizonte de los niños de la comuna, como recuerdan algunos de mis informantes que están entre los primeros alumnos de los evangelistas. Varios de ellos se convirtieron en dirigentes reconocidos en la comuna, y aún hoy recuerdan con emoción cómo su buen rendimiento escolar mereció la distinción sin precedentes de la visita del presidente de la República (E.T. verano 2005). En el contexto de la parroquia en el que las relaciones entre mestizos e indígenas seguían el patrón colonial de un sistema de castas poco permeable (Díaz, 1978), los nuevos recursos educativos puestos en marcha por los evangelistas despertaron recelos: “La escuela sufrió ataques por parte de las autoridades religiosas católicas y los pocos patronos que quedaban en la zona... porque era una amenaza para el sistema de castas social y económico” (Rhoades, n.d.: 24). En breve, la comuna recibió financiación para otra escuela que iban a gestionar unas monjas católicas, con el objetivo de contrarrestar lo que se denominaba el avance protestante, creando divisiones dentro de la comuna y haciendo “resurgir la hostilidad religiosa y división en la comunidad” (Rhoades, n.d.: 24). Esta hostilidad religiosa, sin embargo, no está apenas presente en las narrativas orales ni en las relaciones sociales entre miembros de una u otra confesión. Lo que señalan mis fuentes de manera unánime es cómo en ese momento repuntaron las luchas colectivas para defender los recursos comunales y luchar contra la marginalización en la parroquia y contra el avance del ámbito metropolitano de Quito –especialmente, el boicot a los transportes abusivos controlados por los mestizos de Calderón, las nuevas cooperativas que se pusieron en marcha, o las protestas exitosas para evitar que Quito estableciera un vertedero de basura en su territorio (el “botadero”).

Estas luchas se desarrollan a la vez que se agudiza la vulnerabilidad económica de la posición que les había sido asignada a estas familias indígenas y campesinas, la producción de alimentos y animales en pequeña escala, además de servir como mano de obra barata. El misionero Rhoades nos describe vívidamente la situación: “Casi todos los hombres necesitaban empleo a tiempo parcial en Quito. Trabajaban como barrenderos, jardineros, o en el servicio doméstico, y pasaban la mayor parte de sus días y noches lejos de su familia. La problemática social y moral en la comunidad causada por esto es una cuestión muy seria” (n.d.: 26). A pesar de que la condición indígena es fundamental en el tipo de marginación que sufre la comunidad y en sus luchas reivindicativas, tanto los evangelistas como las élites nacionales escogen minimizar este aspecto, imbuidos en la idea modernizadora de que el desarrollo de los “indios”

<sup>6</sup> Agradezco aquí a la Brethren Historical Library and Archives que respondió amablemente a mi solicitud de investigación respecto a los materiales históricos que pudieran atesorar en relación a esta misión, mandándomelos desde Illinois, sede principal de la Iglesia de Brethren.

exigía dejar atrás los rasgos de su condición étnica. Así lo recoge Kingman Garcés, que relata cómo en las fábricas y empresas quiteñas la invisibilización étnica conforma un proletariado de origen campesino marginalizado, que establece “una división clasista, no étnica, de los sectores populares” (2006: 315). Entre los proletarios, los indígenas de Calderón tenían el nivel salarial más bajo, según Kingman, no más de 30 sucres, y eran barrenderos, vendedores ambulantes, o “como la mayoría de los indios de haciendas, se ocupaban en el servicio o cuidado de los jardines y huertas de las casas señoriales” (2006: 124). Las historias de vida y genogramas complejos que recopilamos en 2003 y 2004 en Jatun Pamba reflejan este fresco histórico a través de historias familiares de los emigrantes, en las que una movilidad antecede y permite la existencia de otra, en este caso transnacional.

Las comunidades indígenas de Calderón, por tanto, han desarrollado a través de su experiencia una identidad compleja, donde la vinculación territorial y reproducción de las relaciones de parentesco se ha producido más allá, o mejor, a través de múltiples cruces de fronteras entre lo rural y lo urbano, lo indígena y lo mestizo, las diferentes adscripciones religiosas, y las adscripciones de clase como campesinos y obreros del área metropolitana quiteña. En el proceso dominante de modernización, lo indígena va ocultándose a los ojos de los no miembros de la familia y la comuna, a riesgo de parecer poco civilizado y/o moderno (Suárez Navaz, 2007). Sin embargo, como han mostrado Nugent (1997) o Fine-Dare (2007), la transformación de los comuneros en proletarios “modernos”, su incorporación marginal al Estado, no les hace perder su identidad local que ha sabido adaptar el recurso identitario de la gestión territorial a las nuevas circunstancias de desterritorialización producidas por la movilidad. La comuna de Jatun Pamba, como otras comunidades indígenas de Calderón, aporta historias de pueblos y culturas que Albó ha definido como “bisagras”, con una creatividad cultural fruto de sus posiciones múltiples. Como mantiene Hernández los pueblos indígenas que han tenido estas experiencias de movilidad histórica “manifiestan unas identidades variables y contextuales, que se superponen a otras identidades, sean religiosas o nacionales [...] y bajo momentos históricos han enunciado una identidad definida como ‘indígena’, y en otras ocasiones se han integrado sin distinguirse entre el campesinado” (2012: 4).

Son los contextos, como veremos a continuación, los que hacen desarrollar una u otra identidad, y en el caso de las migraciones transoceánicas que tratamos a continuación, entran en contacto directo con “discursos globales sobre indigenismo, gobierno y autenticidad” (Guss, 2006: 3) que van a reformular su modo de pertenencia a la comuna y la comuna misma. Los comuneros de Jatun Pamba, pues, como otros en Calderón, han adquirido un *habitus* identitario dúctil derivado de sus prácticas transfronterizas que se mostrará como central una vez ingresan en el espacio transnacional a través del cruce de las fronteras en el Atlántico.

### 3. Jatun Pamba en el espacio transnacional: reproducción de la “comunidad moral” en Madrid

La emigración internacional es un eslabón nuevo en las prácticas translocales de los comuneros de Calderón. El *habitus* de movilidad a través del país y en Quito –en el comercio artesano, en el sector maderero, o como barrenderos, jardineros o en el servicio doméstico–, creó una disposición y unas redes que pronto auspiciaron la emigración internacional. De hecho los kichwa de Calderón han sido pioneros de la inmigración de ecuatorianos en España, con la excepción de los kichwa de Otavalo<sup>7</sup>. Mientras que la gran emigración de ecuatorianos a España es efecto directo

<sup>7</sup> Sobre la migración transnacional de los kichwas otavalos, que son pioneros de la emigración transnacional ecuatoriana en Europa, ha habido excelentes investigaciones que son una referencia inexcusable, como Kyle, 2000; Maldonado, 2004; Meish, 2002 y Torres, 2005.



de la crisis económica en el Ecuador y del declive de Estados Unidos como lugar de destino, y se dispara a partir de 1998 (Gratton, 2005; Herrera, 2005), la emigración desde la comuna de Jatun Pamba se inicia a principios de los años ochenta y sus raíces están relacionadas con la movilidad y las prácticas translocales como indígenas peri-urbanos marginados en el espacio metropolitano.

El papel de los dirigentes originarios de Jatun Pamba en la formación del tejido asociativo en Madrid es ilustrativo del modo en que las identidades indígenas contemporáneas adquieren una nueva relevancia en el mundo global. En las tierras indígenas de Calderón, como hemos visto, la lucha por el territorio y la identidad propia ha sido una constante que ha adquirido diversas formas a lo largo de la historia. En este proceso, y en relación a las variables económico-políticas de carácter macro, se han reformulado sus identidades múltiples como indígenas, trabajadores marginados, comuneros. Su incorporación al mercado laboral internacional en un contexto político en el que prevalece la retórica multicultural y un horizonte político transnacional sienta las bases, como mostramos en esta sección, de una redefinición de la identidad indígena transnacional.

En esta nueva fase de movilidad, son las mujeres las pioneras, debido a los cambios del mercado laboral internacional y del impacto de este en las estructuras sociales en la comunidad (Sassen, 1996; Suárez Navaz, 2005). En Jatun Pamba esta emigración internacional comienza con Estrella, que trabajaba en el servicio doméstico de una de las familias españolas de la embajada en Ecuador. El motivo de su emigración no fue la falta de trabajo, sino su capacidad de movilidad y de toma de decisión. Su independencia económica contrastó con su dependencia de las normas impuestas por sus padres respecto a su casamiento. El problema radicó en que su pretendiente no pertenecía a las familias de la comuna y el matrimonio fue considerado no conveniente y, a la postre, prohibido. Como otras mujeres migrantes, Estrella evoca siempre la importancia de las razones de género en su emigración<sup>8</sup>. Estrella se estableció con éxito en Madrid, creando una cadena migratoria especializada en la inserción de mujeres en el mercado laboral del servicio doméstico en Madrid. La otra red migratoria pionera se inicia gracias al apoyo de las redes otavallas de uno de los dirigentes de la comuna, y su interés por desarrollar una cooperativa de artesanía de mazapanes tradicional (Simbaña, 1995; historia oral EP 2002). Las cinco mujeres fundadoras de la cooperativa de artesanía realizan el primero de los viajes a España, vendiendo con mucho éxito su mercadería allí. No obstante, en este caso tampoco fue fácil para ellas adquirir protagonismo en este tránsito transoceánico, como nos relataba una de las cooperativistas en relación a su esposo: “Él no me dejaba salir, hasta el último día, me escondió el pasaporte, me encerró, me pegó, yo no sé... en ese tiempo pusimos 600 dólares para la mercadería, yo hice el préstamo para el pasaporte, yo dije ‘bueno me voy y me voy’” (O.S., verano de 2005 en Ecuador).

El proceso migratorio se va densificando y cientos de familias de Calderón y Jatun Pamba logran enviar una primera persona a través de los múltiples contactos de parentesco, de paisanaje, o de trabajo que se reactivan en el proceso, como la literatura de redes migratorias ha demostrado<sup>9</sup>. Los primeros años son muy duros, los migrantes se someten a múltiples abusos por el alquiler de un cuarto, una cama para dormir, o en el trabajo, pero poco a poco se van estabi-

<sup>8</sup> Varios fueron los trabajos pioneros que documentan el modo en que el género estructura la migración: Hondagneu-Sotelo, 1994; Pessar, 1995; Sassen, 1996; Parreñas, 2000 y 2005; Ehrenreich & Flochschild 2002, y para el caso español y ecuatoriano ver Suárez Navaz, 2005; Suárez Navaz *et al.*, 2006; Pedone, 2005 o Herrera, 2005.

<sup>9</sup> La literatura que comienza a profundizar en las redes migratorias deriva de la Escuela de Manchester y el análisis de campos de relaciones sociales que unían la ciudad y el campo, intentando superar la visión dicotómica entre la “vida tradicional” de origen y la “vida moderna” de destino, como Gluckman, Mitchell o Epstein (ver Mitchell, 1969, con trabajo pionero). Ya entonces se enfatiza la importancia del vínculo con la comunidad en los procesos migratorios, llegando a trabajos tan sofisticados como los de Lourdes Arizpe en relación a las estrategias familiares y la migración por “relevos” (1980) o Massey *et al.* (1987), o la revisión sobre capital social de Portes (1998); para el caso de Ecuador, Pedone (2005). Para una revisión sobre la literatura de redes sociales en procesos migratorios y una crítica sobre algunos peligros epistemológicos de su uso desde la perspectiva transnacional, ver Suárez Navaz (2008).

lizando. Los intereses de las deudas para financiar el viaje estaban entre el 12 y el 18 % mensual. La inserción en el sector de servicio doméstico como internos en primer lugar permitió una fase de ahorro intensivo, refinanciando sus deudas a través de nuevos préstamos a conocidos que querían emigrar. Como decían mis informantes, se trataba de “cadenas de deudas” que sirvieron para capitalizar las cadenas migratorias y financiar el asentamiento. Pronto, cuando logran alquilar un cuarto propio y tener un trabajo, muchos trajeron a sus esposas o esposos, a sus hermanos o cuñados, poniendo en valor las más diversas estrategias familiares que hicieran posible el acceso al trabajo en España y el cuidado de los niños en Ecuador (Suárez Navaz *et al.*, 2006).

A pesar de la dureza del proceso, los miembros de las comunas indígenas de Calderón lograron establecer una inmigración familiar, trayendo a sus hijos e incorporándolos en el sistema educativo español. El primer objetivo asociativo tiene un carácter comunitario: se trata de poder reunirse con los paisanos. Para ello fue crucial el desarrollo de múltiples estrategias de arraigo en España que conllevan una redefinición de su identidad como “indígenas andinos” e “inmigrantes latinoamericanos” a través de la conquista del espacio público. Las iniciativas asociativas de los dirigentes de la comuna de Jatun Pamba son múltiples, pero tienen en común el hecho de que tratan de ganar el reconocimiento de su presencia en el espacio público tanto frente a las autoridades y actores sociales españoles como frente a los propios comuneros y a las autoridades ecuatorianas. En cierta medida es un proceso de visibilización y acceso al espacio público similar al realizado en Jatun Pamba con las luchas por el transporte público o en contra del botadero, aunque el contexto económico y político ahora cambia de signo, se transnacionaliza y se complejiza. El nuevo espacio público transnacional incorpora otros actores en la reconstrucción político-identitaria, que van a ser relevantes en la redefinición de la comuna como referente de resistencia colectiva.

Las primeras asociaciones surgen en el contexto del uso de los parques públicos madrileños. Pronto estas reuniones adquieren mucha relevancia en Madrid, tanto por el número de inmigrantes que se reúnen, como por la reacción de la población española, con quejas y denuncias por el ruido y la suciedad que queda después de las reuniones de inmigrantes. Fue la CONADEE (Coordinadora Nacional de Ecuatorianos en España), desde comienzos de 2001, la primera asociación que intentó regular este proceso. Uno de sus dirigentes, de origen indígena y casado con una jatun pambesa, que había ejercido como dirigente en el cabildo de la comuna y ahora en España redefinía su liderazgo político, nos relata el proceso:

“Nosotros somos de una comuna en el campo. Por eso nosotros estamos cercanos a la naturaleza. Y ese mismo contacto lo estábamos buscando en Madrid. Pero que aparte de esto en verano es más fuerte la necesidad de recurrir a los parques por el mismo hecho de estar 10, 15, 18 personas en un piso era algo insoportable por la calor. Peor además no podíamos estar encerrados con los niños, y por eso también la necesidad de salir a los parques públicos, para ser utilizados. Desde luego cuidando su entorno. Que eso ha generado también la venta ambulante de productos es también por la necesidad de saborear, por decir algo, la gastronomía del Ecuador. Que no era suficiente el ir a un restaurante, que en un restaurante igual estás entre cuatro paredes. Es más económico y ahorro de tiempo el salir a un parque. Come algo, descansa, está al aire libre. Y no solo lo miramos desde un punto de la gastronomía sino es un punto de reunión en el que se dan diferentes cosas: bolsa de empleo, porque se encuentran los amigos, los primos, los familiares y se dicen ‘mira yo necesito trabajo’... Que también se generaba el encuentro deportivo que también mal visto por la administración el juego de ‘voley’. No le gustó a la administración que se hubieran puesto dos redes para jugar. Todo esto se les dijo a los primeros que nos preguntaron que por qué nos reuníamos ahí, cuando el español tenía la costumbre de irse a unos bares tomarse unas cervezas e irse a su casa y que por qué nosotros estábamos en el parque. Entonces nosotros no entendíamos por qué la administración se sorprendía de que estemos dándole vida a los parques” (G.I., dirigente CONADEE, Madrid 2002).

En la descripción se evidencia la identidad indígena y comunitaria, la cuestión laboral y de clase, el deseo de crear espacios de socialización y las iniciativas económicas que genera el proceso. La policía y las autoridades municipales comienzan a monitorizar el proceso, exigiendo permisos para la venta de comida y bebida, y contratando un “mediador” en el parque. La “Mediación Social Intercultural”, impulsada por la universidad y otros agentes sociales, se convertía desde entonces en el instrumento bienintencionado de las estrategias de control municipal sobre los recursos espaciales, con la intención de poner a los inmigrantes “en su sitio” (Suárez Navaz, 2004):

“Lo que sí hizo la administración fue enviarnos mediadores sociales interculturales. Nos han enviado cinco. La primera persona trató de entablar un acercamiento entre la población inmigrante ecuatoriana, el mediador y la administración. Pero en seguida la administración le dijo ‘usted no está para eso’, no nos dijeron, miren lo vamos a cambiar, sino que lo cambiaron y nos enviaron otro mediador social, creo que L. E. Bueno, el pobre no podía hacer nada... tampoco tenía la capacidad, no porque él no quiera, lo quiero dejar muy claro. Sino porque cuando intentaba el acercamiento, al intentar el acercamiento le cambian. Entonces no es mediación sino que les han convertido, la administración, en observadores. Porque yo creo que se le debe dar el papel que tiene al mediador. Propiciar un acercamiento entre las partes. Tener la capacidad de que nos conozca, porque estamos entre ustedes... Creo que no es pedir nada del otro mundo” (G.I., dirigente CONADEE, Madrid 2002).

El enfoque institucional sobre la inmigración como un asunto de seguridad ciudadana y control provoca que pronto las primeras asociaciones desarrollen alianzas estratégicas con sectores de la sociedad española. Estas asociaciones comienzan a invitar estratégicamente a activistas españoles a las celebraciones culturales que pronto comenzaron a aflorar en este espacio, con el interés de legitimar y visibilizar su presencia como colectivo. Como académicos involucrados en la formación e intervención en temas migratorios desde la Universidad Autónoma de Madrid, y yo personalmente como etnógrafa temprana entre los ecuatorianos andinos, dos antropólogos fuimos invitados a ser priostes en las primeras celebraciones del Pase del Niño en 2002. Pronto se invitó también a los concejales municipales y, en general, a toda autoridad que se mostrara mínimamente accesible. Esta estrategia se mostró exitosa en su capacidad de incorporar al tejido asociativo los nuevos dirigentes y construir una esfera pública multicultural a partir de la ritualización en los parques, de las principales celebraciones religiosas y culturales del Ecuador serrano y en particular de Calderón. Desde entonces estas celebraciones han seguido realizándose, ya de forma institucional, aunque continúan activas iniciativas de tipo local y popular.

La constante llegada de más inmigrantes latinoamericanos y ecuatorianos en aquella etapa hizo surgir la necesidad de distinguirse y de encontrar un espacio más “íntimo” para las celebraciones comunitarias, cristalizando en los distintos barrios, fronteras de tipo nacional, regional y étnico:

“[Los de Jatun Pamba] son los iniciadores de las reuniones en el parque del... más que nada porque ninguno de ellos tiene vivienda más que la de sus patrones porque ellos son internos [i.e. trabajan en el servicio doméstico de internos], ninguno trabaja en otra cosa. Entonces los domingos, el día libre, lo único que pueden es encontrarse en el primer punto de reunión de los de la comuna... ya ahí deciden buscar otro sitio: el Parque del Oeste... la diferencia es que en el Parque del Oeste hay solo ecuatorianos y más de la zona andina de Calderón y de Quito y sus alrededores... en el Retiro también hay gente... pero es una mezcla de peruanos, colombianos y ecuatorianos... en el Parque del Oeste solo ecuatorianos de los nuestros. La esencia es el querer compartir” (E.P., dirigente grupo de danza, Madrid 2002).

En este testimonio está clara la relación que se establece entre territorio, frontera e identidad. El desplazamiento de los ecuatorianos serranos hacia el Parque del Oeste es iniciado precisamente por gente de Jatun Pamba. Se trata, en palabras de uno de sus dirigentes, de preservar un espacio propio de las redes de parentesco y paisanaje de los indígenas de Calderón:

“Españoles van pocos, es que nos tienen miedo [lo dice con ironía]. Claro un poco creo que la situación es natural... Cuando empezaron a bajar los mestizos, que son ecuatorianos mismos, nos empezamos a sentir molestos. Era como que estaban invadiendo nuestra Pachamama. No nos estaban invadiendo ni nada, pero como está tan inculcado eso de la propiedad colectiva, pues eso se ve” (E.P., Madrid 2002).

Las referencias a la necesidad de preservar la Pachamama deben entenderse de forma metafórica, como símbolo de la pertenencia a una “comunidad moral” que precisa re-construir un espacio de socialización comunitaria, “cara dentro” (Epstein, 1970; Martínez Casas y De la Peña, 2004). Así la conquista del espacio público se descentralizó progresivamente, creando nuevos espacios de socialización de los inmigrantes originarios de Calderón desde donde renovar la red de relaciones sociales comunales desplazadas en Europa. Más allá de las celebraciones “cara afuera”, orientadas hacia el espacio público español, es crucial atender a otra dimensión, “cara dentro” de celebraciones diversas, especialmente eventos familiares, como bautizos, comuniones o fiestas religiosas populares. En estas existe una regulación más estricta de los límites de la “comunidad moral” definida en términos de parentesco filial y ritual, étnicos, comunales y regionales, según hemos constatado etnográficamente. Paralelamente, los dirigentes refuerzan su capacidad de organizar eventos deportivos, religiosos y culturales de distinto signo, siguiendo una estrategia que combina la articulación estratégica con diversos actores sociales españoles y ecuatorianos (autoridades políticas, iglesia, ONG, universidad). De esta forma se inicia un proceso de arraigo multilocal y multidimensional, orientado, por una parte, al reconocimiento de su presencia por parte de los Estados involucrados, por las autoridades municipales y regionales que son claves en el acceso al espacio público, y por otra, hacia la reconstitución de la comunidad en el espacio desterritorializado que permita su reproducción como “comunidad moral” *vis à vis* Jatun Pamba en Ecuador.

Uno de los ejemplos más claros de este proceso fueron las celebraciones deportivas, organizadas primero por APEM (Asociación Pueblos del Ecuador en Madrid), liderado por jatun pambeses, como hemos dicho, y posteriormente por múltiples asociaciones vinculadas a los barrios y municipios donde residen los inmigrantes. Los equipos de fútbol de sus comunidades de origen, como el Estudiantes de la Plata, en el caso de los jatun pambeses, se trasladan y organizan en España. Los fines de semana, con los partidos entre los distintos equipos, se reúnen las familias, generando un lugar para el encuentro, la activación de redes de información y la socialización de sus miembros. En lugares como Alcobendas, un municipio del norte de Madrid donde residen muchos inmigrantes originarios de Calderón, donde iniciamos trabajo de campo en la primavera de 2009, estas organizaciones deportivas han liderado el proceso de arraigo de la comunidad ecuatoriana en el municipio. Este proceso ha exigido múltiples negociaciones con las autoridades municipales, que han cedido espacios públicos para las celebraciones deportivas y han orientado sus acciones hacia los nuevos “vecinos” con un indudable interés electoralista. En algunas de las celebraciones deportivas más importantes también se invitaba y asistían las autoridades del gobierno ecuatoriano, especialmente desde que Rafael Correa activa su política transnacional hacia los emigrantes con la Secretaría Nacional del Migrante (SENAMI), cuyos representantes en España realizaron en este momento una labor sin precedentes con los migrantes<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Desde aquí agradezco la hospitalidad y la bienvenida que los y las dirigentes de las asociaciones de ecuatorianos y de la SENAMI en Madrid siempre me han prestado, extendiéndola generosamente a algunos de mis estudiantes que continuaban estas líneas de investigación.

#### 4. Migraciones encadenadas en la comuna: los derechos de los ausentes

El carácter comunitario del acceso al espacio público en la esfera transnacional se sostiene por las densas redes familiares y de vecinazgo entre el origen y destino. No hay estudio sobre procesos migratorios que no haya constatado la importancia de los vínculos de parentesco y las redes sociales comunitarias tanto en las estrategias de inserción y asentamiento en destino, como en la reproducción comunitaria de su identidad y estructuras sociales en origen (Carrasco y Lentz, 1985, para un estudio temprano de estas dinámicas en las migraciones internas en Ecuador, o Guss, 2006, para acercamientos más recientes al mismo fenómeno). La perspectiva transnacional ha mostrado cómo esto sigue sucediendo cuando son miles de kilómetros los que separan los asentamientos comunitarios de origen y destino (ver Khagram y Levitt, 2008; Kivisto y Faist, 2010, para revisiones recientes de la literatura). Esta perspectiva permitió cuestionar los modelos de asimilación o pluralismo cultural enfatizando el modo en que los migrantes establecían estrategias de acceso al espacio público que incluían las redes sociales con el país y la comunidad de origen. Conceptos como espacio/campo social transnacional van más allá incluso, entendiendo que es la articulación de varias dimensiones territoriales la que configura las prácticas de los actores sociales (Faist, 2000; Levitt y Glick, 2004; Suárez Navaz, 2008). En nuestro caso, la dimensión territorial de la comuna, aparece como una de las dimensiones relevantes de la configuración de una nueva noción de comunidad transnacional, que incorpora las experiencias, reivindicaciones y luchas llevadas a cabo por miembros a través de las dimensiones territoriales, en el campo transnacional.

En esta sección apuntaré algunas de las transformaciones que se han producido en el área de Calderón y en la comuna de Jatun Pamba como efecto de la emigración, enfatizando aquellas que tienen que ver con las formas de pertenencia y titularidad de derechos en la comunidad moral transterritorial. Jatun Pamba muestra una mirada ambivalente sobre la migración. Aunque se reconoce como una estrategia de supervivencia exitosa a nivel individual y familiar, los costes de la emigración eran también evidentes. En otros trabajos he analizado en profundidad aspectos negativos, como la nueva estratificación social y la carga del cuidado de los dependientes en las mujeres que quedan en la comuna (Suárez Navaz, 2005, 2007; ver también Parreñas, 2005). Los procesos migratorios transformaron totalmente la comuna. El dinero de los emigrantes se invirtió en la construcción de enormes casas que simbólicamente marcan en la comuna el éxito económico de las familias que trabajan en España. No hubo mucha inversión productiva, solo algún negocio familiar de comercio o restauración, y apenas es reseñable el impacto del tejido asociativo desarrollado en España en origen, aunque sí ha habido esfuerzos colectivos de varias asociaciones ubicadas en Madrid para unirse en un paraguas asociativo denominado “Asociación de Jatun Pambeses en España y Europa”. Nombraron sus representantes en la comuna y realizaron eventos en España para conseguir dinero y reinvertirlo en la comuna. Hubo esfuerzo para incorporar al ayuntamiento y a los investigadores como yo, con algunas de las asociaciones, con un esfuerzo para generar un vínculo positivo entre desarrollo comunitario y movilidad poblacional (Sørensen *et al.*, 2002).

Un aspecto especialmente importante en la transformación de Calderón fue la llegada de numerosos inmigrantes, muchos de ellos afroecuatorianos<sup>11</sup> y también afrocolombianos. Esta

<sup>11</sup> Aunque históricamente hay registros de población negra en Quito, que ha sido invisibilizada como población urbana de manera similar a la indígena, solo recientemente se viene a reconocer que Pichincha es hoy en día la tercera provincia con población negra del Ecuador, con un 13 % frente al 25 % de Esmeraldas o el 36 % de Guayas (ver Sánchez, 2004). Según el trabajo de este investigador, la inmigración en Pichincha está vinculada a los procesos de industrialización y urbanización de los años setenta y forman un conjunto de unas 300 familias centradas sobre todo en Carapungo, originarias en su mayoría del Valle de Chota-Mira. En Jatun Pamba la inmigración de población afro es más reciente y se vincula directamente a la emigración masiva de ecuatorianos a partir de los años noventa. Aunque se han establecido afroecuatorianos del Valle del Chota-Mira llegados de Carapungo, también llegaron pobladores de la costa, como Esmeraldas.



inmigración en Calderón se hizo cargo de los nuevos trabajos no cualificados producidos por la inyección financiera transnacional que surge a partir de las remesas, especialmente en la construcción. Además, como ha descrito Caicedo en su investigación sobre los barrios negros de Quito y Cali (2005), los afroecuatorianos y afrocolombianos se concentran en áreas residenciales más pobres y situadas en las afueras de los centros residenciales, como Carapungo o Jatun Pamba en Calderón. Hay zonas donde esta nueva inmigración ocupa la vivienda social impulsada por el Estado ecuatoriano en la zona, mientras que otros se ocupan como guardeses de las enormes viviendas nuevas construidas con el dinero de la emigración europea. Estos barrios pasan a representar en el imaginario serrano indígena espacios de peligro y contaminación que son cuidadosamente separados del centro en las prácticas cotidianas (Caicedo, 2005). Tanto mestizos como indígenas los construyen como “mundos de la negritud”, superponiendo así un orden racial/espacial heredero de la colonialidad (Cervone, 1999; Rahier, 1999). Como Aguirre, Carrión y Kingman han expresado en *Quito Imaginado*, “El Quito de la negritud es un mundo aparte” (Aguirre, Carrión y Kingman, 2005). Así lo es en Jatun Pamba y como veremos es especialmente destacable su invisibilización desde la emigración transcontinental en la que se reproduce una imagen mítica de la comuna como territorio ancestral, que como tal se mantiene, aunque en la pobreza, en los días actuales.

Con el concepto “migraciones encadenadas” me refiero a la característica aparente sucesión de procesos de emigración/inmigración en un determinado lugar, como el caso de la comuna de Jatun Pamba o el proceso del que fui testigo en Andalucía, España, tierra eminentemente de emigrantes a partir de los años cincuenta hasta los ochenta. Aunque una emigración no es la causa estructural de la nueva inmigración, lo cierto es que la riqueza (desigual) producida por la llegada de remesas enviadas por los emigrantes, unida a su ausencia en el mercado de trabajo local, genera la llegada de otros inmigrantes de un estatus más bajo para satisfacer la demanda laboral generada por la actividad económica de los emigrantes. Estos procesos de encadenamiento migratorio son, por supuesto, expresión del funcionamiento del capitalismo internacional, de la articulación entre migraciones internas y migraciones internacionales. En este caso, lo que sucede en Jatun Pamba con los nuevos inmigrantes afros coincide con lo que ocurrió en Andalucía: las migraciones encadenadas producen exclusión social y estigmatización de los “recién llegados” en los procesos de asentamiento social (ver Elias & Scotson, 1965, para un estudio clásico; ver Suárez Navaz, 2004, para el caso español). Los esfuerzos colectivos por reproducir lo que hemos denominado la “comunidad moral” en un espacio transnacional y desterritorializado, además del impacto en el refuerzo de la identidad en situaciones de discriminación, rechazo y racismo, como el sufrido por los emigrantes en España, genera un efecto contraproducente, no necesario pero sí común: el atrincheramiento en espacios propios con el fortalecimiento de los límites simbólicos de la comunidad (y la exclusión de los “recién llegados” de los espacios sociales, residenciales y políticos).

En Jatun Pamba, la población mira de manera ambivalente la emigración, que coincide con sentimientos de pánico moral en relación a los nuevos inmigrantes, y la extendida percepción de que la comuna, como tal, no mejora. Por el contrario, la idea es que la emigración favorece a las familias de los emigrantes, pero es negativa para la unidad del grupo y la adhesión a valores compartidos. La tensión producida por los efectos negativos de la emigración, por tanto, se proyecta sobre la noción de “comunidad moral”, con un fuerte debate transnacional sobre cuáles son los límites simbólicos de la comunidad en el espacio transnacional. Como se ha mostrado en la literatura, este efecto es, si cabe, más fuerte en las comunidades periurbanas como Jatun Pamba, donde la metrópoli de Quito está extendiéndose día a día, debilitando, si cabe aún más, la capacidad de resistencia y organización de las instituciones comunales.

Etnográficamente encontramos en primer lugar la crítica fundamental sobre la nueva pobreza en la comuna y la falta de distribución de la riqueza adquirida en España y otros lugares

de emigración. Esta cuestión se vincula directamente con el modo en que la emigración debilita las instituciones socioculturales comunales, como el principio de reciprocidad y la minga. Las normas locales del trabajo mancomunado o minga exigen la presencia activa y la participación con el trabajo personal en las llamadas colectivas a realizar cualquier tipo de proyecto de un comunero y se rigen por un principio de reciprocidad. El sistema de alcantarillado, por ejemplo, se ha organizado barrialmente por los dirigentes locales a través de mingas: cualquier comunero con una casa recibe este apoyo y lo presta a otros según la acometida va pasando por delante de cada una de las casas. Como ha sucedido en otros procesos migratorios anteriores, los que están ausentes por su emigración tienen que encontrar formas de participar para renovar los lazos de pertenencia e incorporarse como vecinos en estos trabajos comunales. Los familiares de los emigrantes en principio son los que se hacen cargo de la participación obligada, trabajando por ellos. Pero la sangría de jóvenes y adultos en edad activa ha sido enorme, con lo que muchas veces quedan solo los padres mayores y sus nietos: “El problema es que somos puros viejos, los hijos se fueron, no podemos cocinar ni trabajar en las mingas, así que mi hijo nos dice, paga y que vengan a hacerte el trabajo”. Si no tienen familiares tienen que contratar la mano de obra que les sustituye, y esta nueva mano de obra que participa como asalariada en las mingas son los nuevos inmigrantes. Estos jornaleros, sin embargo, no son considerados miembros de la comuna, a pesar de que residen allí: “Esos no son de aquí, solo vienen a trabajar, no son de la comunidad, vienen se les paga y se van” (ambas citas de una vecina de Jatun Pamba, madre de emigrante, verano 2005).

Dos cuestiones se evidencian aquí. Primero, la ausencia de los transmigrantes unida a su capital económico produce una fuerte mercantilización de la minga, un proceso que impacta directamente en los principios sociales que rigen la minga, reciprocidad y presencia física en el trabajo mancomunado. Este aspecto era percibido negativamente por alguno de los líderes locales, que resentía la arrogancia de los comuneros capitalizados a través de la emigración. Y en segundo lugar, evidenciamos que los nuevos inmigrantes en la comuna son excluidos sin ambages de los derechos comunitarios que da el trabajo en la minga. La organización de las acometidas del alcantarillado no incluye como barrios los núcleos poblacionales de los nuevos inmigrantes, y su participación en las mingas no genera derechos de reciprocidad con los comuneros, son concebidos como mano de obra temporal barata.

Esta exclusión se basa en reglas consuetudinarias sobre la pertenencia que están en crisis o al menos en un serio proceso de redefinición. Ya lo vimos en el caso de Estrella. No la dejaron casarse porque la persona que ella había elegido no era “natural” de la comuna, sus ancestros no podían trazarse dentro del territorio, pese a que prometía vincular su destino al mismo. En aquel caso Estrella se rebeló y se fue de la comuna. Quiso el destino que encontrara a su amado en Madrid por puro azar, y por fin pudiera comprometerse. El caso de los trabajadores que participan en la minga es similar, porque aunque formalmente podría generar reivindicaciones de derechos, substancialmente les son negados por no ser “naturales” de la comuna, no ampliándose las estructuras locales de redistribución tradicionales en el nuevo contexto de desigualdad, generado por los flujos migratorios y la modernización de la comuna.

## 5. Arraigo, pertenencia y titularidad de derechos: redefiniendo los límites de la comuna desde la experiencia transnacional

Como hemos visto en la primera sección, la inmigración en España se ha caracterizado por un rasgo predominante: la irregularidad administrativa. Las fronteras aduaneras han sido extremadamente porosas para los latinoamericanos que llegaron a España durante la primera década de este siglo. Esta tolerancia respondía a las necesidades de mano de obra barata en los sectores

económicos donde los inmigrantes se han venido integrando desde entonces hasta la crisis económica de 2009, que ha impactado de especial forma en estos sectores y en los inmigrantes<sup>12</sup>. El asentamiento acelerado y rotundo de los latinoamericanos en territorio español se ha realizado desde una inseguridad jurídica básica, la de no tener autorización para trabajar y residir, ser un “sin papeles”. Aunque el Estado español durante estos años ha puesto en marcha varios procesos de regularización extraordinaria para reconocer legalmente a los que *de facto* residen y trabajan en el país, hasta muy recientemente el mercado informal seguía demandando trabajadores a los que les resultaba muy difícil regularizar su situación, creando una situación crónica de inestabilidad y marginalidad social de los nuevos inmigrantes.

Dada esta situación de precariedad, la sociedad civil española ha generado una reivindicación sostenida a través del tiempo de la necesidad de integrar a los nuevos trabajadores inmigrantes en igualdad de condiciones con los españoles. Múltiples ONG, la iglesia y sus asociaciones civiles, y otros actores sociales en menor medida, como los sindicatos, han estado muy presentes en la vida cotidiana de los inmigrantes y han sido claves en el apoyo de los procesos de regularización e inserción social. Así pues, y a pesar del discurso dominante de prevención o incluso el más minoritario de rechazo hacia la inmigración, los ecuatorianos, como en general todos los inmigrantes y en particular los latinoamericanos, se integran en una sociedad civil muy activa en la defensa de sus derechos de ciudadanía. Incluso para los “sin papeles”, el acceso a la educación y la salud están garantizados a través del empadronamiento en el registro municipal<sup>13</sup>. En la administración española, asimismo, ha sido característico durante estos años el desarrollo de una retórica de “integración”. Central en esta retórica, y coexistente con los mecanismos jurídicos excluyentes de los que hemos hablado, es la referencia a los inmigrantes como “nuevos ciudadanos”, o “nuevos vecinos” en los múltiples “Planes de Integración” que se han desarrollado en todos los niveles gubernamentales. Así, a pesar de la presencia de prácticas restrictivas y discrecionales en el acceso al estatus de residentes, se ha impuesto un argumento contundente a favor de que sea la “residencia” (legal) en territorio español el criterio fundamental para el acceso a la ciudadanía social, que sin embargo ha creado el fenómeno sociojurídico que he denominado el “fetichismo de los papeles” (Suárez Navaz, 1999, 2004).

Dado el peso de la irregularidad en las trayectorias de muchos de los inmigrantes, lograr el reconocimiento oficial al derecho a la residencia ha dependido de un concepto jurídicamente indeterminado que ha venido a jugar un papel clave: “arraigo”. Se trata de demostrar documentalmente la residencia continuada en territorio español de los ciudadanos extranjeros de forma “normalizada”, esto es, habiendo trabajado y habiéndose establecido residencialmente. Dada la inserción irregular en el mercado laboral, y la dificultad para aportar documentación que demuestre el “arraigo”, los inmigrantes han echado mano de las alianzas estratégicas establecidas en su proceso de asentamiento: el contacto con las parroquias, con los empleadores, y con las autoridades municipales y los técnicos de los programas de integración, han sido cruciales para demostrar el arraigo y acceder a esos tan deseados “papeles”.

Es importante enfatizar el curso del aprendizaje de los procesos de ciudadanía en el campo transnacional. Los inmigrantes han experimentado en sus propias trayectorias las consecuencias jurídicas de su asentamiento social y territorial, y desarrollan concepciones de derechos y

<sup>12</sup> Ver análisis estadístico desde la perspectiva económica, en <[http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM\\_GLOBAL\\_CONTEXT=/elcano/elcano\\_es/zonas\\_es/ari21-2010](http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/ari21-2010)>, o el último informe de Cáritas “La situación social de los inmigrantes acompañados por Cáritas” (2011), desde el trabajo de intervención social.

<sup>13</sup> Desde el comienzo de la llegada de los inmigrantes este empadronamiento está garantizado legalmente, aunque algunos municipios se han resistido. En los últimos años, el impacto mediático de algunas de estas prácticas de exclusión administrativa ha sido importante, pero varias instituciones del Estado, desde el defensor del Pueblo hasta el propio presidente del Gobierno manifestaron la obligatoriedad de empadronar a todos los inmigrantes por parte de los municipios y el derecho universal a la educación y la sanidad que este reconocimiento implica.

deberes más matizadas y reivindicativas. Un abogado especializado en temas emigratorios en Ecuador lo expresó claramente en un grupo de discusión realizado en Quito en 2005:

“[L]as percepciones que manejamos los ecuatorianos aquí y las percepciones que manejan los ecuatorianos ya en España y las que manejan los españoles sobre lo jurídico [son diferentes...] yo creo que aquí no tenemos una percepción de sentirnos sujetos de derecho, o sea inicial, a mí, el otro es el que me reconoce el derecho, yo no reconozco como que lo tengo innato en mí, sino que el otro me hace un favor, es una benevolencia del otro. Incluso nosotros en la facultad [de Derecho] nos dirigíamos a las autoridades como si fueran a hacernos un favor... entonces la gente que va a España... hay mucha gente que **dice a pesar de que no tengo papeles, a pesar de que no tengo otras cosas, se sienten sujetos de derechos**, ¡a pesar de ser objeto de exclusión!” (Grupo de discusión con abogados, Casa del Migrante, Quito, julio 2005, énfasis mío).

Desde el punto de vista de este abogado, existe un claro contraste entre la concepción de derechos que tienen en el contexto de origen y en destino. La experiencia de exclusión jurídica y la inclusión condicionada que configura el sistema migratorio español, les ha hecho transformar substancialmente su percepción de quién y en base a qué es legítimo reivindicar derechos de ciudadanía. El énfasis de la sociedad civil que más relación tiene con estos inmigrantes en el criterio de residencia, es crucial en el proceso de transformación de la noción de derechos. Vinculado a ello existe una crítica de prácticas racistas, basadas en prejuicios sobre los “otros” internos:

Mujer jatun pambesa residente en Madrid: “[...] Cuando salí de trabajar de interna... ya me quedé embarazada y lo que pasa es que, bueno, poco a poco, es igual que aquí, te vas buscando la vida, buscas un trabajo y siempre quieres mejorar, a veces te sale bien a veces te sale mal..., pero, lo malo, malo, es que sí hay racismo, aunque la gente diga que no”.

Antropóloga: “¿En qué lo notas?”

Mujer: “[...] y te miran como si no tuvieras los mismos derechos... yo lo he visto en el trabajo, simplemente por no ser de España, como que te hablan con más autoridad, o sea, eso... eso tal vez es lo malo... lo bueno de allá [se está refiriendo a España] es que el trabajo te compensa, porque si yo aquí, me pongo a trabajar en una casa... no vivo” (Grupo de discusión, Jatun Pamba, verano 2005).

El acceso a los derechos de ciudadanía a través de la residencia y el discurso de igualdad ante la ley de todos los seres humanos que prevalece en la sociedad civil, se contraponen aparentemente a la definición “étnica” de la pertenencia a la nación. Sin embargo, esta concepción étnica de la pertenencia a la comunidad política, que suele incorporar una idea de sentimiento patriótico vinculado a rasgos y símbolos culturales, no desaparece. La encontramos presente en la sociedad española y se vincula a la idea de que la antigüedad en el territorio se traduce en ciertos privilegios en el acceso a los derechos de ciudadanía. Igualmente la encontramos en el nacionalismo ecuatoriano, que se reproduce con fuerza en el espacio migratorio transnacional, con programas subvencionados por el gobierno a través de la SENAMI, pero también con la representación simbólica de la pertenencia a la nación en todo tipo de actos deportivos, asociativos o culturales (incluidos los más específicamente indígenas). Son dos criterios de ciudadanía en tensión, por tanto, el de *domos*, regido por la ley del suelo o *ius soli*, y el de *demos*, regido por la ley de la sangre o *ius sanguini*.

Las “migraciones encadenadas”, como la que hemos descrito, son procesos sociales que exacerban la tensión entre los dos criterios de acceso a la ciudadanía, según hemos recordado

ocurrió también en el caso andaluz. Los antiguos inmigrantes entienden racional y emocionalmente, a partir de sus experiencias de exclusión como trabajadores extranjeros en el norte de Europa, que es preciso y justo reconocer la titularidad de derechos a partir de la residencia, el trabajo, la convivencia como inmigrantes en un lugar. Pero a la vez, la misma experiencia de exclusión y de discriminación frente a los nativos produce una valoración y romantización de la “nacionalidad de origen”, como la que determina la “auténtica” pertenencia a la comunidad política. En palabras de Kastoryano “el país de origen se convierte en una fuente de identidad y el país de recepción en una fuente de derecho [...] el resultado es una confusión entre derechos e identidad, cultura y política, estados y naciones” (2002: 160). En el caso de los emigrantes andaluces que establezco aquí como paralelo de lo que está pasando en Jatun Pamba, se producía una vinculación entre territorio, identidad y mayor legitimidad en el acceso a los derechos. Si bien creían necesario el reconocimiento de derechos a los trabajadores extranjeros, y prevalecía una retórica antirracista que se basaba en sus anteriores experiencias como inmigrantes estigmatizados en el norte de Europa, en la práctica política los nuevos inmigrantes no eran reconocidos como actores políticos.

La nueva identidad de clase y étnica del migrante en España y su lucha por el reconocimiento y la titularidad de derechos en los últimos años está comenzando a tener un impacto directo en la concepción de ciudadanía, también en la comuna de Jatun Pamba y en Ecuador en general. Las migraciones encadenadas producen contradicciones manifiestas, dado que simultáneamente existen la reivindicación de la pertenencia y titularidad de derechos en España por trabajar y residir allí, y la exclusión *de facto* de nuevas poblaciones de inmigrantes internos afroecuatorianos, en el caso de la comuna, o colombianos o cubanos en el caso más general de Ecuador. Esta contradicción se presenta muy claramente en el siguiente extracto de un grupo de discusión con una familia transnacional que tiene a los dos papás mayores y alguno de los hijos en Jatun Pamba y muchos otros miembros en España:

Mujer joven emigrante en Madrid (familia política): “Creo que hasta... no sé si me gusta... que haya gente desconocida aquí, porque nos hemos ido muchísimos, de mi familia, mismo estamos todos, padre, madre, mis hermanos están allá, mis sobrinos están allá... aquí queda la familia de mi padre, o de mi madre...”.

Antropóloga: “Y ¿cuándo ustedes vuelven a Jatun Pamba, qué creen, qué ven que necesitaría Llano Grande, qué ven que se podría... hacer, mejorar, o a lo mejor no les falta nada... o qué cosas piensan ustedes desde allí?”.

Abuela y madre de siete emigrantes, que reside en Jatun Pamba: “[...] ya no hay quien vaya..., un moreno, colombiano, peruano... en algún momento ya... me asusta a mí...”.

Antropóloga: “Le da miedo...” [se crea un silencio incómodo, la abuela sigue opinando].

Abuela: “Usted no puede andar de día sola, porque yo antes subía, yo antes tranquila bajaba, tranquila subía... ahora me da miedo estar, porque ¿y si encuentro gente desconocida? Hay más gente de afuera...”.

Antropóloga: “Claro, es el desconocimiento”.

Hermana mayor emigrante en Madrid: “Yo lo que creo es que es inevitable, ¿no? Todos los..., toda la gente se va, a otros países o a otros...”.

Hermana mediana emigrante en Madrid: “Es lo mismo que... allá dicen de nosotros, los españoles igual están diciendo: ‘No queremos que venga más gente’ porque antes no se oía



mucho de ecuatorianos, pero ahora hay bandas juveniles de ecuatorianos, que... y ahora en la televisión salen... o sea, que tantos ecuatorianos... o un ecuatoriano ha violado a una chica, ha matado... entonces igual está España y los diferentes países, diciendo: 'No queremos que nadie venga más porque nos da miedo'".

Antropóloga: "Ya...".

Hermana mediana emigrante en Madrid: "Porque dicen que es cuestión de... igual nos dicen a todos los ecuatorianos, o los inmigrantes... habrá entre ellos, habremos, gente mala, gente... claro, como en todos sitios, igual aquí [en Jatun Pamba], digo... hay gente desconocida, pero no toda la gente será mala, no toda la gente viene a robar, sino que es un fenómeno nuevo que ha pasado, y que la gente tiene que... acostumbrarse, tiene que asimilar, yo creo que a la gente mayor le cuesta más, pero a la otra gente... yo creo que el tiempo les va ayudar a conocer a esa persona nueva que está viniendo a integrarse...".

Este debate es un claro ejemplo del modo en que la experiencia propia de exclusión racista y jurídico-política como inmigrantes sin papeles en España genera una sensibilidad y un incómodo reconocimiento de que los nuevos inmigrantes residentes en la comuna están siendo objeto del mismo tipo de mecanismo discriminatorio. Esta transformación de mentalidades puede o no traducirse en reivindicaciones de inclusión de los nuevos inmigrantes en Jatun Pamba, pero al menos existe la extensa creencia de que un inmigrante merece reconocimiento, como producto de su experiencia en España. En este sentido es clave también la nueva política del gobierno ecuatoriano en relación al reconocimiento de los derechos de los migrantes internacionales. La idea de Ciudadanía Global se define en su *Plan Nacional de Desarrollo Humano para las Migraciones* en los siguientes términos: "Minga multisectorial que expresa la participación social y un diálogo de saberes y esperanzas compartidos [...] una construcción colectiva de pensamiento donde se reconoce al migrante como actor de desarrollo y considera los principios de la justicia política, social, económica y transnacional [...] reconociendo la condición de migrantes y el derecho a la movilidad como parte constitutiva de una nueva justicia transnacional que requiere el planeta" (para un análisis sobre la configuración de una ciudadanía transnacional, ver Suárez Navaz, 2010; Guarnizo, 1998; Baubock, 2003). Es aún pronto para examinar el curso que adquieren las nuevas formas de estratificación y segmentación socioespacial coexistentes con estas nuevas retóricas cosmopolitas, pero hoy por hoy la ciudadanía de los migrantes internos desplazados por las estructuras del mercado de trabajo global neoliberal no está en las prioridades de la redefinición comunitaria en el campo migratorio transnacional.

## Bibliografía

- AGUIRRE, Milagros; CARRIÓN, Fernando, y KINGMAN, Eduardo (2005): *Quito Imaginado*. Bogotá: Editora Aguilar, Althea, Taurus, Alfaguara.
- ARANGO, Joaquín (2004): "La población inmigrada en España". *Revista Economistas*, 99. Madrid: Colegio de Economistas de Madrid, pp. 6-15.
- ARIZPE, Lourdes (1980): "La migración por relevos y la reproducción social del campesinado". *Cuadernos del CES* (Centro de Estudios Sociológicos), 28. México: El Colegio de México.
- ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, Aurelia (2010): "Inmigrantes e hijos de inmigrantes nacidos en España: vías de acceso a la nacionalidad española". *Revista del Ministerio de Trabajo e Inmigración, Migraciones internacionales*, 90. Madrid: Ministerio de Trabajo e Inmigración, pp. 103-126

- ÁLVAREZ, Silvia G. (2002): "De reducciones a comunas: transformaciones legales de las tierras comunales en la península de Santa Elena, Ecuador". *Quaderns del ICA*, 117-118. Barcelona: Institut Català d'Antropologia, pp. 7-43.
- BAUBÖCK, Rainer (2003): "Towards a Political Theory of Migrant Transnationalism". *International Migration Review*, 37. Hoboken, New York: Wiley-Blackwell, Center for Migration Studies, pp. 700-723.
- BRETÓN, Víctor (1997): *Capitalismo, reforma agraria, y organización comunal en los Andes. Una introducción al caso ecuatoriano*. Colección Espai/Temps, 29. Lleida: Universitat de Lleida.
- CAICEDO ORTIZ, José Antonio (2006): *Representaciones internas y externas de barrios negro(as) en Quito y Cali: Dos estudios de caso en Carapungo y El Retiro*. Manuscrito, Tesina Maestría. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- CARRASCO, Hernán, y LENTZ, Carola (1985): *Migrantes. Campesinos de Licto y Flores*. Quito: Abya-Yala.
- CARRIÓN, Fernando (1987): *Quito: Crisis y Política Urbana*. Quito: Editorial El Conejo/CIUDAD.
- CERVONE, Emma (1999): "Racismo y vida cotidiana: las tácticas de la defensa étnica". En: Emma CERVONE y Fredy RIVERA (eds.): *Ecuador Racista: Imágenes e Identidades*. Quito: Flacso, pp. 160-172.
- DÍAZ, Oswaldo (1978): *El Negro y el Indio en la Sociedad Ecuatoriana*. Quito: El Tercer Mundo.
- EHRENREICH, B., y HOCHSCHILD, R. (eds.) (2002): *Global Woman. Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*. New York: Metropolitan Books.
- ELIAS, N., y SCOTSON, J. L. (1965): *The established and the Outsiders*. London: Frank Cass and Co. Ltd.
- EPSTEIN, A. L. (1970): "Gossip, Norms, and Social Network". En: J. MITCHELL y J. CLYDE (eds.): *Social Networks in Urban Situations: Analyses of Personal Relations in Central African Towns*. Manchester: Manchester University Press, pp. 117-127.
- FAIST, Thomas (2000): "Transnationalization in international migration: implications for the study of citizenship and culture". *Ethnic and Racial Studies*, 23 (2). London: Routledge, pp. 189-222.
- FERRARO, Emilia (2004): *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Quito: Flacso Ecuador, Abya-Yala.
- FINE-DARE, Kathleen (2007): "Más allá del Floklore: La yumbada de Cotacollao como vitrina para los discursos de identidad de la intervención estatal y el poder local en los Andes urbanos ecuatorianos". En: W. F. WATERS y M. T. HAMERLY (eds.) *Estudios Ecuatorianos*, Tomo II. Quito: Flacso, Abya-Yala, pp. 55-72.
- GIL, Sandra (2006): "La inmigración latinoamericana en España: estado de la cuestión". *Global Hoy*, 5.
- GIMÉNEZ, Carlos; FERNÁNDEZ, Mercedes, y PUERTO, Luis Miguel (2008): *La construcción del Codesarrollo*. Madrid: La Catarata.
- GLICK SCHILLER, Nina, y ÇAGLAR, Ayse (2011): *Locating Migration. Rescaling Cities and Migrants*. Ithaca y London: Cornell University Press.
- GRATTON, Brian (2005): "Ecuador en la historia de la migración internacional. ¿Modelo o aberración?". En: Gioconda HERRERA, Cristina CARRILLO y Alicia TORRES (eds.): *La Migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*. Quito: Flacso, Plan Migración Comunicación y Desarrollo, pp. 31-56.
- GUARNIZO, Luis Eduardo (1998): "The Rise of Transnational Social Formations: Mexican and Dominican State Responses to Transnational Migration". *Political Power and Social Theory*, 12. Boston, Bingley: Boston University, Emerald books, pp. 45-94.
- GUSS, David M. (2006): "Introduction: Indigenous Peoples and New Urbanisms". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 11 (2). Arlington: American Anthropological Association, pp. 259-266.

- HALE, Charles (2002): "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies*, 34. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 485-524.
- HALL, Stuart; CRITCHEN, C.; JEFFERSON, T.; CLARKE, J., y ROBERTS, B. (1978): *Policing the Crisis. Mugging, the State, and Law and Order*. London: Macmillan Press.
- HERNÁNDEZ, Rosalva Aida (2011): "Cross-Border Mobility and Transnational Identities: New Border Crossing Amongst Mexican Mam People". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 17 (1). Arlington: American Anthropological Association, pp. 65-87.
- HERRERA, Gioconda; CARRILLO, Cristina, y TORRES, Alicia (2005): *La Migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes, e identidades*. Quito: Flacso, Plan Migración Comunicación y Desarrollo.
- HONDAGNEU SOTELO, Pierrette (1994): *Gendered Transitions: Mexican Experiences of Immigration*. Berkeley: University of California Press.
- IZQUIERDO, Antonio (2002): "Los preferidos del siglo XXI: la inmigración latinoamericana en España". En: F. Javier GARCÍA CASTAÑO y Carolina MURIEL LÓPEZ (eds.): *La inmigración en España: contextos y alternativas*. Vol. II. Actas del III Congreso sobre la inmigración en España. Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales, pp. 237-249.
- KASTORYANO, Riva (2002): *Negotiating identities: states and immigrants in France and Germany*. Princeton: Princeton University Press.
- KINGMAN GARCÉS, Eduardo (2006): *La ciudad y los otros, Quito 1860-1940: higienismo, ornato y policía*. Quito, Tarragona: Flacso, URiV.
- KHAGRAM, Sanjeev, y LEVITT, Peggy (eds.) (2008): *The Transnational Studies Reader. Intersections and Innovations*. New York y London: Routledge.
- KIVISTO, Peter, y FAIST, Thomas (2007): *Citizenship. Discourse, Theory, and Transnational Prospects*. Malden: Blackwell Publishing.
- (2010): *Beyond a border: The Causes and Consequences of Contemporary Immigration*. Los Angeles, London: Pine Forge Press.
- KYLE, David (2000): *Transnational Peasants. Migration, Networks, and Ethnicity in Andean Ecuador*. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.
- LENZ, Carola (1988): *Migración e Identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la Sierra ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- LEVITT, Peggy; DE WIND, Joss, y VERTOVEC, Steven (2003): "International Perspectives on Transnational Migration: An Introduction". *International Migration Review*, 37 (3). Hoboken, New York: Wiley-Blackwell, Center for Migration Studies, pp. 565-576.
- LEVITT, Peggy, y GLICK SCHILLER, Nina (2004): "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society". *International Migration Review*, 38 (3). Hoboken, New York: Wiley-Blackwell, Center for Migration Studies, pp. 1002-1039.
- MALDONADO, Gina (2004): *Comerciantes y viajeros. De la imagen arqueológica de "lo indígena" al imaginario del kichwa Otavalo "Universal"*. Serie Tesis. Quito: Flacso, Abya-Yala.
- MARTÍNEZ, Regina, y DE LA PEÑA, Guillermo (2004): "Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara". *Revista de Antropología Social*, 13. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 217-251.
- MASSEY, D.; ALARCÓN, R.; GONZÁLEZ, H., y DURAND, J. (1987): *Return to Aztlán: The Social Process of International Migration from Western Mexico*. Berkeley: University of California Press.
- MEISCH, Lynn (2002): *Andean Entrepreneurs. Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*. Austin: University of Texas Press.
- MITCHELL, C. (ed.) (1969): *Social Networks in Urban Situations*. Manchester: Manchester University Press.

- NUGENT, David (1997): *Modernity at the Edge of Empire. State, Individual, and Nation in the Northern Peruvian Andes, 1885-1935*. Stanford: Stanford University Press.
- ONG, Aihwa (1999): *Flexible Citizenship: The Cultural Logic of Transnationality*. Durham: Duke University Press.
- (2007) “Boundary Crossings. Neoliberalism as a Mobile Technology”. *Royal Geographical Society*, 32. London: Royal Geographical Society, pp. 3-8.
- PARREÑAS, Raquel (2000): “Migrant Filipina Domestic Workers and the International Division of Reproductive labor”. *Gender and Society*, 14 (4). Thousand Oaks: Sage Publications, Sociologists for Women in Society, pp. 560-80.
- (2005): *Children of Global Migration. Transnational Families and Gendered Woes*. Stanford: Stanford University Press.
- EDONE, Claudia (2005): “Tú siempre jalas a los tuyos. Cadenas y redes migratorias de las familias ecuatorianas hacia España”. En: Gioconda HERRERA, Cristina CARRILLO y Alicia TORRES (eds.) *La Migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*. Quito: Flacso, Plan Migración Comunicación y Desarrollo, pp. 105-143.
- PÉREZ, Trinidad (1995): “Aproximación de lo Indígena popular en el arte ecuatoriano del primer cuarto de siglo: Camilo Egas (1915-1923)”. En: Alexandra KENNEDY (ed.): *I Simposio de Historia del Arte, Artes “académicas” y populares del Ecuador*. Cuenca: Fundación Paul Rivet, pp. 143-166.
- PORTES, Alejandro (1998): “Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology”. *Annual Review of Sociology*, 24 (1). Palo Alto: Annual Reviews, pp. 1-24.
- PORTES, Alejandro; HALLER, W., y GUARNIZO, L. E. (2002): “Transnational entrepreneurs: The emergence and determinants of an alternative form for immigrant economic adaptation”. *American Sociological Review*, 67. Thousand Oaks, Washington D. C.: Sage Publications, American Sociological Association, pp. 278-98.
- QUIJANO, Aníbal (1999): “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En: Santiago CASTRO-GÓMEZ, Óscar GUARDIOLA-RIVERA y C. MILLÁN (eds.): *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Colección Pensar. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, pp. 117-131.
- RAHIER, Jean Muteba (1999): “Mami ¿qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991”. En: Emma CERVONE y Fredy RIVERA (eds.) *Ecuador Racista. Imágenes e Identidades*. Quito: FLACSO, Sede-Ecuador, pp. 73-109.
- RHOADES, Benton J. (n.d.): *Brethren Missions in Ecuador, manuscript sent by the Church of the Brethren General Board*. Elgin: Illinois.
- SASSEN, Saskia (1996): “Toward a feminist analytics of the global economy. Feminism and Globalization: The Impact of the Global Economy on Women and Feminist Theory”. *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 4 (1). Bloomington: Indiana University Maurer School of Law, pp. 7-41.
- (2006): *Territory, Authority, Rights. From medieval to Global Assemblages*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- SÁNCHEZ, John Antón (2004): “Vivir y sobrevivir en Quito, la realidad urbana de los Afroecuatorianos”. *Quito Distrito metropolitano Serie, Cuadernos de Capacitación en Desarrollo Humano Sustentable*, 3. Quito.
- SIBLEY, David (1995): *Geographies of Exclusion. Society and Difference in the West*. London y New York: Routledge.
- SIMBAÑA, José Alberto (1995): “Comunidades Indígenas de Calderón Ñuchanchic Ñan”. En: José ALMEIDA VINUEZA (ed.): *Identidades Indias en el Ecuador Contemporáneo*, Serie Pueblos del Ecuador, 4. Cambaye: Abya-Yala.



- SØRENSEN-NYBERG, Ninna; VAN HEAR, Nicholas, y ENGBERG-PEDERSEN, Poul (2002): *The migration-development nexus: evidence and policy options: state of the art overview*. CDR Working Paper 02.6. Copenhagen: Center for Development Research.
- STOLKE, Verena (1995): "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe". *Current Anthropology*, 36 (1). Chicago: University of Chicago Press, pp. 1-24.
- SUÁREZ NAVAZ, Liliana (1999): "La construcción social del fetichismo de los papeles: ley e identidad en la frontera sur de Europa". En: Ignasi TERRADES (ed.): *Antropología Jurídica*. Santiago de Compostela: Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, pp. 1-14.
- (2004): *Rebordering the Mediterranean. Borders and Citizenship in Southern Europe*. Oxford: Berghahn Books.
- (2005): "Transformaciones de género en el campo transnacional. El caso de mujeres inmigrantes en España". *La Ventana. Revista de Estudios de Género*, 20. Guadalajara: Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara, pp. 293-331.
- (2007): "Identitat, territori, i ciutadanes en el camp migratori transnacional". *Revista d'Ethnologia de Catalunya*, 30. Barcelona: Direcció General de Cultura Popular i Tradicional del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, pp. 45-69.
- (2008): "La perspectiva transnacional en los estudios migratorios: génesis, derroteros, surcos". En: Joaquín GARCÍA ROCA y Joan LACOMBA (eds.) *La inmigración en la sociedad española: una radiografía multidisciplinar*. Barcelona: Bellaterra.
- (2010): "Reflexiones Etnográficas sobre la 'Ciudadanía Transnacional'. Prácticas Políticas de Andinos en el Sur de Europa". *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 186 (744). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 639-655.
- (2012): "Políticas de Representación: Construcción y marketing de nuevas identidades en el espacio político-mediático". *Revista de Antropología Social* (en prensa). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- SUÁREZ NAVAZ, Liliana; CASTAÑÓN, Susana, y ANADÓN, Eva (2006): "La mujer indígena ante la migración: Estudio de caso de una comunidad andina". *Anales del Museo Nacional de Antropología*, XII. Madrid: Ministerio de Cultura, pp. 25-40.
- TORAL, Guillermo (2010): "Las asociaciones de inmigrantes como sociedad civil: un análisis tridimensional". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 132. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 105-130.
- TORRES, Alicia (2005): "De Punyaro a Sabadell... la emigración de los kichwa Otavalo a Cataluña". En: Gioconda HERRERA, Cristina CARRILLO y Alicia TORRES (eds.): *La Migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*. Quito: Flacso, pp. 432-447.
- UNITED NATIONS (2009): *Trends in International Migrant Stock: The 2008 Revision*. New York: Department of Economic and Social Affairs, Population Division United Nations.
- WOLF, Eric R. (2005 [1987]): *Europa y la gente sin historia*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- YOUNG, Iris (1990): *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.